

佛教儀式神聖空間之建構—Ronald L. Grimes 的儀式 描繪法在佛教儀式田調上的應用

余秀敏*

《摘要》

本文目的首先是介紹加拿大宗教人類學學者 Ronald L. Grimes，在其著作《儀式研究入門》的第二章〈儀式田野的描繪〉，所提出與儀式田野調查有關的問題組以及這些題組的功能。其次，以佛教大齋天法會為應用此架構的範例，將焦點放在與儀式有關的時間與空間的題組反省上，藉以發覺此法會在時間與空間的安排組織上的宗教意義。我們的發現是，在空間的宗教意義上，「灑淨儀式」是將儀式場域轉凡成聖的重要儀節、佛教對天神的宇宙觀決定了儀式現場神聖空間的擺設、以及儀式進行的方向，而法會參與者對儀式服飾—「海青」的穿、褪，亦扣著聖俗空間的原則來決定。此外，在時間的宗教意義上，受到印度與時間有關的天神神話、中國本土玉皇大帝的信仰的影響、以及對天道與餓鬼道的飲食時間看法，在在都影響著大齋天舉行的時間以及早、午、晚不同儀節的安排。Grimes 的儀式田野調查架構與反思的題組，能有效而客觀的掌握引導一場儀式的「局內」原則，若研究者有個人感興趣的問題意識和研究路徑，則可以此「局內」資料的基礎，提出「局外」的詮釋，兩相對照而洞悉操作每場儀式背後的核心要素。

關鍵詞：Ronald L. Grimes, 大齋天法會，佛教儀式，局內人的詮釋，局外人的分析

*余秀敏 中華大學講師

“Constructing Ceremonial Holy Space in Buddhism—the Application of Ronald L. Grimes’ Ceremonial Depiction in the Field Studies”

Yu, Xiu Min*

ABSTRACT

This paper intends to introduce a set of practical and eliciting questions about religious ritual data collecting, postulated by Ronald L. Grimes, one of the Canadian anthropologists of religion. Then, *Buddhist Great Heaven Worship Rite*, with special focus on spatial and temporal aspects, is taken as a tentative case for applying Grimes’ ritual inquiry model. On the spatial dimension, it is discovered that the rite of ‘water-purification’ transforms a space from a profane one into a sacred one; the attendants’ apparent putting on and taking off Hai-ching, the black robes the laity wear while attending ritual and take off at break intervals between rite sessions, symbolize the clarification between sacred and profane space; moreover, the arrangement of the positions of all the sacred statues and portraits, and the directions the ritual attendants have to take while the rite proceeds are determined by the world view of Buddhism. On the temporal dimension, it is found that ancient Indian myth of heaven gods and time, early Chinese heaven god belief, and the assumption of the dining time of heaven gods and hungry ghosts in the hell influence the determination of the time at which the rite is held and the schedule of the seven-day rite. Grimes’ framework effectively facilitates the grasp of important principles the initiation of

* Yu, Xiu Min, Lecturer, Chung Hua University

ritual follows from the emic (or insiders') prospect. On the basis of the data collected emically, students can propose their etic (or outsiders') analyses, as a contrast to emic interpretation, in terms of their specified issues, study purposes, and inquiring approaches to acquire insights into essential factors manipulating behind each system of ritual.

Key words: Ronald L. Grimes, Buddhist Great Heaven Worship rite, Buddhist rituals, emic interpretation, etic analysis

壹·緒 論

儀式是宗教信念的外顯形式，在儀式中人們有意的透過身體來參與實在的典範型式、並與實在建立關係；然而，儀式不只是個人身體與聖境接觸而已、同時也將身體所代表的社會、文化認同帶入神聖的範疇之內；儀式呼應集體共有的原初過去，因而能讓每個人超越個人的自我，而將眾人連結成一個持久、真實的團體。因此，儀式牽涉到人們生活的各個層面，幾乎每個人文社會學科不免都要發表一下他們對儀式的看法。¹由於儀式的重點在身體力行、與實際的演練，因此單靠科儀文本或以思維的方式進行儀式研究，將很難直接而具體的掌握到儀式在信眾、社會、文化、與宗教本身上所發揮的功能；換句話說，直接進入舉行儀式的場域、進行參與—觀察的田野調查，才是幫助我們真正瞭解儀式多重面向的重要研究方法。

以佛教內部來說，佛教儀式的學習、研究、與傳承一向注重田野調查的實地功夫，佛教自印度東傳以來，不但在義理方面有深入而大量的譯經活動、以及歷代祖師大德創發的精闢論述，隨之而來的是在儀式上中國佛教也創制了具有濃厚中國禮儀風味的莊嚴科儀，這些佛教科儀種類繁多，學者們有多種歸類方式，但若依科儀舉行的目的與功能來分，佛教科儀大致可以概略的分為以下幾類：(一)傳戒類的儀式，如居士的皈依、五戒、菩薩戒的傳戒儀式、僧尼的剃度、三壇大戒等儀式；(二)祝慶類的儀式，如諸佛菩薩誕生、出家、成道日；(三)存在性的儀式，首先這包括精進修行類的儀式，如剋期取證的佛七、禪

¹ Evan M. Zuesse,〈儀式〉(Ritual),《宗教百科全書》(*Encyclopedia of Religion*), (New York: Macmillan, 1987), 第12冊, 第406頁。

七、或其他各種於一定時日內精進修行的法門；其次是長期提振道心的朝暮課誦、二時臨齋儀；以及轉染成淨的懺悔類儀式，如布薩、梁皇寶懺、慈悲水懺、藥師懺、淨土懺等等；（四）廣作功德的齋供類的儀式，如普佛、齋僧、齋天、各種施食儀等等；（五）利益三惡道眾生的法會：水陸法會、放焰口、放生法會；以及（六）法師講經說法的儀式。雖然以上的科儀看似種類樣式繁多，但這些儀式均為佛教的權宜方便，其根本動機都是基於戒定慧原則、希望在諸佛菩薩的護持下、由法師帶領、透過身口意的如法行動，信眾得以趣入佛陀所說的真理、而收安心立命的效益。自佛教東傳兩千多年來，儀式對佛教在中國土地上生根、發展、普及方面起著推波助瀾的作用。佛教儀式的傳承，關係著佛教歷經久遠的年代而能代代相傳、屹立不搖，因此如何讓佛門科儀不因歲月的流失而疏漏式微這一向是佛門中人關切的問題。

自古以來，佛教祖師大德們深知儀式對佛教宏揚、扎根與傳承的重要，因此歷來不少僧眾投入佛教儀式的制訂與習練²、或是記錄歷代僧眾利用儀式弘揚佛法的成功案例³，透過這些祖師大德們的努力著述，以及佛教寺院內部師徒的私相授受、寺院間彼此的學習觀摩，千年以來的佛門儀制才能流傳至今。因此，我們可以說儀式在佛教學術裡頭是個重要而不可忽視的領域，面對豐富的佛教儀式傳統，今日的佛學研究者該從什麼角度、方法來研究佛教儀式呢？

文獻回顧

綜觀現代有關佛教儀式的研究，依其研究的目的與方法大致可分為五類：

²如天台祖師們：隋·智者大師、宋·四明、遵式、禪宗的元·德輝、清·弘贊、以及民國以來屬律宗道場的南京寶華山隆昌寺的法師們等。

³如梁·慧皎的《高僧傳》、隋·灌頂的《國清百錄》、唐·道宣撰《續高僧傳》、道世的《法苑珠林》、宋·贊寧的《大宋僧史略》等。

(一) 首先是站在佛教修行立場來闡述某個佛教儀式的佛理內涵，如聖印的《慈悲三昧水懺講話》⁴、興慈的《重訂二課合解》⁵、如釋的《佛教齋天的意義與功德》⁶、法藏的《法華三昧懺儀輔行集註》⁷、南月的《四大天王護世圓滿行法》⁸、黃智海的《佛法大意·朝暮課誦本》⁹等等；(二) 其次是以歷史文獻的研究方式，或縱覽某一宗派所制訂的儀式的發展、如大睿的《天台懺法之研究》¹⁰，或是針對某個儀式的文本進行版本比對、如汪涓的《敦煌禮懺文研究》¹¹，或是對某個儀式作歷史的考察、如張家禎的《大悲懺法之研究》¹²，或是探討中國佛教史上某個佛教儀式對中國社會文化所發揮的影響、如 Stephen S, Teiser 的《中古中國的鬼節》(*The Ghost Festival in Medieval China*)¹³，或是由一個特定儀文出發、進一步鋪陳為對整個中國佛教梵唄發展史的研究、如賴信川的《魚山聲明集研究—中國佛教梵唄發展的考察》¹⁴等等；(三) 則是對佛教儀式音樂藝術形式的研究，如李純仁的《中國佛教音樂之研究》¹⁵、林久慧的《台灣佛教音樂—早晚課主要經典的音樂研究》¹⁶、高雅俐的《從佛教音樂文化的轉變論佛教音樂在台灣的發展》¹⁷等等；(四) 則是對佛教儀式做通論式的介紹，如聖凱的《中國漢傳佛教禮

⁴聖印，《慈悲三昧水懺講話》，台北：松山寺，年代不詳。

⁵興慈法師，《重訂二課合解》，高雄：悟心印經會，1997。

⁶如釋，《佛教齋天的意義與功德》，台北：一心圓有聲出版有限公司，1992。

⁷法藏，《法華三昧懺儀輔行集註》，再版，台中：僧伽，1996。

⁸南月，《四大天王護世圓滿行法》，台北：全佛文化，2000。

⁹黃智海，《佛法大意·朝暮課誦》，台北：佛陀教育基金會，1993。

¹⁰大睿，《天台懺法之研究》，中華佛學研究所畢業論文，1997。

¹¹汪涓，《敦煌禮懺文研究》，台北：法古文化，1998。

¹²張家禎，《大悲懺法之研究》，玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2001。

¹³ Teiser, Stephen S. (1988) *The Ghost Festival in Medieval China*, New Jersey: Princeton University Press.

¹⁴賴信川，《魚山聲明集研究—中國佛教梵唄發展的考察》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1999。

¹⁵李純仁，《中國佛教音樂之研究》，中國文化學院藝術研究所碩士論文，1970。

¹⁶林久慧，《台灣佛教音樂—早晚課主要經典的音樂研究》，國立台灣師範大學音樂研究所碩士論文，1983。

¹⁷高雅俐，《從佛教音樂文化的轉變論佛教音樂在台灣的發展》，國立台灣師範大學音樂研究所碩士論文，1990。

儀》¹⁸、白化文的《寺院與僧人》¹⁹、林子青的《中國佛教儀規》²⁰、祥雲的《佛教常用唄器、器物、服裝簡述》²¹、葉露華的《中國的佛教儀規》²²、張運華的《佛教儀軌》²³、洪丕謨、姜玉珍的《佛教生活風情》²⁴等等；以及（五）地方政府為其地的宗教風俗所做的民俗誌調查與紀錄。

然而不論古德與今賢，總的來說，佛教儀式的介紹、探討、與傳承不出參與儀式田野的工作；離開了田野的實際經驗或是短少了田野的紀錄，我們將很難重建儀式的原貌、或是討論儀式某一特定面相的問題。因此，如何有系統的、完整的調查、書寫佛教儀式的種種面向應是現代佛教儀式研究最根本的功夫。本研究即嘗試從這樣的角度介紹西方學者以系統性的方式收集儀式的資料，並做出屬於佛教傳統內部的儀式詮釋，藉以呈現佛教儀式的宗教意義。

本研究首先介紹的儀式田調法是由加拿大研究儀式的重要學者 Ronald L. Grimes²⁵ 的重要著作《儀式研究入門》(*Beginnings In Ritual Studies*) 所提出的反省題組。此書對儀式研究的基本態度、實際調查、舉例說明有一全面性的、系統性的描述，其中第二章〈儀式田野的圖繪〉(*Mapping The Field of Ritual*) 提供一套進入儀式田野的調查、記錄方法，以及介紹目前學界對儀式詮釋所提出的

¹⁸ 聖凱，《中國漢傳佛教禮儀》，北京：宗教文化出版社，2001。

¹⁹ 白化文，《寺院與僧人》，鄭州市（河南省）：大象出版社，1997。

²⁰ 林子青，《中國佛教儀規》，台北：常春樹書坊，1988。

²¹ 祥雲，《佛教常用唄器、器物、服裝簡述》，台北：世樺印刷，1989。

²² 葉露華，《中國的佛教儀規》，台北：南海菩薩雜誌社，1994。

²³ 張運華，《佛教儀軌》，台北：立緒文化，1998。

²⁴ 洪丕謨、姜玉珍，《佛教生活風情》，台北：大展出版社，1994。

²⁵ Ronald L. Grimes 為西方對儀式十分有研究的學者之一，現任加拿大安大略省 Wilfrid Laurier 大學、宗教與文化學系(Department of Religion and Culture)的教授，儀式為其主要的研究專長與興趣，曾任《儀式研究》期刊(*Journal of Ritual Studies*) 總編輯，有關儀式的其他著作有 *Reading, Writing, and Ritualizing*，而由其編輯的儀式重要著作則有 *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*，以及 *Reading in Ritual Studies*。

種種理論。²⁶針對儀式的田野調查工作，Grimes 提出六個面向來觀察、記錄儀式的資料：儀式的（一）空間、（二）時間、（三）器物、（四）人物、（五）聲音和語言、以及（六）動作，Grimes 同時為每一個面向提出一組相關的問題，提供儀式調查者運用、反省，藉以收集有利的回應，做出清晰的儀式描述。而本文的目的先以編譯的方式介紹 Grimes 的儀式田野調查法，接著將這套描述儀式的方法應用在佛教儀式的田野調查上，由於篇幅的限制，本文將焦點放在時間與空間上面的描述，而具體的應用例子則是玄奘人文社會學院慈恩精舍所啓建的供佛齋天大法會，以下即是對 Grimes 的儀式描繪法做進一步的介紹。

貳· Ronald L. Grimes 的儀式描繪法

Grimes 的作法是綜合許多儀式研究者的田野調查成果，從中整理出六個面向—空間、時間、器物、人物、動作和聲音與語文—來觀察記錄一場儀式，並為每一面向提出一組相關問題，供研究者在做田野調查時反省，以盡量將個人的興趣、偏見擱置一旁，而將注意力放在儀式參與者的行動與價值上，努力體會他們親身的感受，以清晰的方式呈現儀式本來的面貌，Grimes 稱這種儀式調查的工作為一「描繪儀式田野的工作」(mapping the field of ritual)。根據 Grimes 的說法，這種描繪儀式田野的架構有以下的功能：（1）誘導儀式參與者說出參與儀式真正的體驗；（2）協助儀式詮釋者區分詮釋者本人，與信眾在象徵上的認同一致與不一致之處；（3）產生儀式的理論；（4）以文字描寫儀式時，較能讓讀者產生親臨儀式現場的感覺。因此，田野描繪的工作是儀式研究的基本功

²⁶ Ronald L. Grimes,《儀式研究入門》(*Beginnings In Ritual Studies*)修訂版,(Columbia: University of South Carolina Press, 1995), 第 24-39 頁。

夫。

在運用 Grimes 所提出的問題組時，Grimes 提醒讀者，這些問題最忌諱以機械性的、一對一的簡答題方式來使用，因為「這些問題既無魔力也不神聖，研究者使用這些問題觀察、反省一個儀式時，一定會對這些問題加以修改，假如沒有任何的修改，這些問題很可能是被錯用了。在這些問題中有些會很適合某個儀式的調查，有些問題則會收集到『不適用』的答案(not applicable responses)，但是透過這些問題所收集到的答案，卻往往能透露出儀式中常被忽略的部分，因而能提供研究者洞鑑觀瞻的最佳契機，當然先決條件是研究者必須會活用這些問題，以找出正確使用這些問題的方法。」²⁷

換句話說，Grimes 自認這些問題不是一套規範、而是一種啟發，提供使用者一些可能思考的問題與觀察的角度；運用者必須依照自己想要瞭解的儀式問題、不同的宗教傳統儀式來調整這些問題的使用，甚至可以提出其他的問題來反省。因此，在運用這套田野調查方法時，我們也會反省 Grimes 的問題組，在大齋天法會上的適用性而作適當的調整。至於在田野資料的描述方面，Grimes 認為，假如要正確的瞭解一個儀式，首先要先決條件是要以專文或影片的方式，盡量做到完整的記述，然而不管用什麼方式來記述儀式，我們都很難做到一絲不漏的完整描繪，尤其，有些儀式十分冗長複雜，而有些儀式則沒有儀式參與者的說詞。但是，「假如我們對待儀式的態度，像是對待倫理學、神學那樣的嚴肅，我們就必須做到發人深省的完整描述，而不只是對隱含在儀式內在的價值與信仰作一摘要而已。不管儀式的資料來源是從儀式現場採集而來，由儀式旁觀者所報導的儀式狀況，儀式參與者所提供的儀式說明，或是指導儀式參與者

²⁷ Ibid. : 25。

該如何進行儀式的科儀本，儀式的描述都要做到清晰明瞭。」²⁸

以下是 Grimes 為調查儀式時間與空間所提出的問題組，在 Grimes 原本的著作裡，會為一些問題標上原出處，本文則不標出，有興趣者可查閱 Grimes 的原著。

貳之一·與儀式空間相關的問題組

Grimes 為儀式空間的描述，²⁹提出以下的問題供儀式調查者思考：

儀式在何處舉行——室內、室外、隨意挑選的地點、還是有特定的地方？假如儀式空間是建造起來的，所用的建材是什麼？是誰設計的？建構儀式空間時，在實際建築的考量上，以及建築的象徵意義上，是根據何種傳統或原則所建造起來的？儀式建築物是根據何種風格建立起來？而又排斥哪種風格？

假如儀式空間是個大自然的空間，那麼這個空間的位置是高的、還是低的？是隔離的？還是開放的？假如儀式空間是以前的人發現的，那麼是怎麼發現、怎麼挑選的？儀式空間的界線，定義得有多嚴格？這些界線是嚴格劃分的？還是模糊不清而可隨意通過的？有甚麼東西——譬如說石頭或樹，是否有特殊地位？而又有哪些東西是只做背景用的？

這個空間是永遠保留還是暫時性的？人們會用甚麼儀式來聖化或去聖化這個儀式空間？甚麼儀式會表示人們已進入或離開這個空間？這個空間可以移動還是固定一個定點？假如可以移動，是甚麼東西決定往哪裡搬動？通往這個空間的道路，有被視為是特別或是神聖的嗎？來往這個空間的旅途中，必須要以

²⁸ Ibid. : 25。

²⁹ Ibid. : 26-27。

儀式的方式進行嗎？例如許多朝聖的儀式。

人們怎麼看待儀式空間外圍的地區？這些地區被認為是凡俗之地？無所謂凡、聖的問題？還是有成爲神聖的可能性？儀式空間可以複製或是往外延伸嗎？例如，是否在家裡設置神龕以取代在其他地方的神壇？有哪些東西可以被認為是可拆除的，或只是裝飾用的而已，例如像雕像？有甚麼東西是儀式建築物的一部份，例如像施洗池？

這個儀式空間的使用有什麼歷史背景？這個空間以前是另外一個儀式體系的一部份嗎？其發展階段或是興衰史透露甚麼訊息？假如儀式空間的地點預計將有所更動，那麼下一次地點會遷往何處——是較富裕的地區、較與世隔絕的地方、或是重新設計新的空間？

這個儀式空間的形狀、大小如何？儀式參與者認為空間的形狀有象徵意義嗎？儀式空間是複製或類比於某個東西嗎？例如，印度的 *lingam* 和 *yoni* 的形狀即做成像男女生殖器官一樣的形狀。空間裡頭的顏色和燈光的功能爲何？這些顏色和燈光有鼓勵或禁止某些動作的作用嗎？這個空間的設計會引起聽覺、視覺或其他感官的全神貫注嗎？儀式空間裡頭，圖片或幡布在儀式中扮演甚麼角色？

儀式空間是如何定出方位的？面向那個方向？這樣的方向有甚麼象徵意義嗎？上下、左右、前後有特別的價值嗎？哪裡算是儀式後台的空間？誰能接近這個後台？儀式的正式中心位置與非正式的鄰近地帶有甚麼關係，譬如說是否是像有聯誼大廳與聖殿這樣的相對關係，還是像鼓手所在的位置與整個舞台的相對關係？在聖化的特區裡，哪些定點是最常使用的？

參與儀式的人是本地人嗎？他們擁有這個舉行儀式的空間嗎？他們對這個

地理空間的認同程度如何？例如，他們不會感到當一個人在某地住了一段很長的時間後，他的名字會在地底下？儀式空間的所有權是屬於個人？還是團體？還是神明？用甚麼東西來劃清儀式空間與非儀式空間之間的界線，用石頭、牆、姿勢或是模糊的臨界狹長地帶？

這個空間造成甚麼樣的等級位階（*hierarchy*），例如有男女有別的空間嗎？哪一個定點是視野最好的？最糟的？最普通的？哪些點是被忽略的或避免的？在這個空間裡，可以看見哪些事物？或者，看不見哪些事物？最隱密的地方是哪裡？最公開的地方又是哪裡？

在舉行儀式的物理空間裡面有假造的、戲劇式的、或是神秘的空間嗎？例如將聖壇比喻成地下墳墓，或是像在聖誕節的露天歷史劇中，一般陽台即成爲天堂的象徵。

貳之二·與儀式時間相關的問題組

Grimes 爲儀式時間的描述³⁰，提出以下的問題，供儀式調查者思考：

舉行儀式的時間是甚麼時候——晚上、清晨、黃昏、中午？有沒有其他同時舉行的儀式以輔助本儀式的完成？舉行儀式的日期是甚麼時候？甚麼季節？總是在這個時候舉行的嗎？是空前絕後的一次、還是這是一再舉行的儀式？下一次甚麼時候會再舉行？時鐘和日曆的使用程度大不大？是完全不用嗎？時間的安排是有兩種以上的曆法嗎？例如一個是儀式專用的曆法、另一個是一般人使用的曆法，或是一個是財政上的曆法、另一個是學術上的曆法。這次的儀式是取代上次的儀式而舉行的嗎？

³⁰ Ibid. : 30。

太陽、月亮或其他自然界的運行，對決定儀式的時間有意義嗎？擇日是經過儀式來決定的嗎？生命循環的節奏，像是女性經期或人的成長歷程，對儀式是具有意義的嗎？

儀式時間是配合一般日常時間的運作還是相衝突，例如該睡覺的時間卻是舉行儀式的時間，而該工作的時間卻是參加儀式的時間等等。儀式參加者在參加儀式時如何調整自己平常時間作息的規律？他們有晚點睡嗎？早點起嗎？要更動用餐的時間嗎？如何計算儀式的時間單位——以日算還是以其他的方式算？

這個儀式是爲了紀念特殊歷史年代，或是回憶某個典範的事件，像是某年有水災之禍？是否回憶過去所發生的人、事、物是儀式的重心？這個儀式是否預期一個特別的未來？預測未來是儀式的一部份嗎？儀式參與者用甚麼時間狀態來描述和演出這個儀式？例如是以過去式爲主嗎？有某些世紀或年代在儀式中扮演十分重要的角色嗎？

舉行儀式的時間有多長？分好幾段來進行嗎？中途有休息嗎？準備儀式的時間有多長？儀式結束後，事後的影響力持續多久？儀式過程中每個階段都一樣重要嗎？而每個階段所花的時間一樣長嗎？在整個儀式中有哪些部分是重複舉行的？儀式是逐漸結束還是突然結束？

儀式過程中信眾感到祖先出現在儀式現場嗎？有過去的時間或是神話的時間作爲現在演出儀式的模式嗎？追溯過往的時間到多久以前？年齡在儀式內容和執司儀式上扮演甚麼角色？儀式參與者認爲儀式是在演變、發展之中嗎？儀式的重點是強調儀式一開始還是儀式的結束？在儀式參與者的眼中，時間是怎麼計算的？怎麼區分過去、現在、和未來？

貳之三·與儀式器物相關的問題組

Grimes 為器物方面所整理的問題組如下：³¹

有哪些器物與儀式有關？這些/個器物的物理向度、形狀、重量、顏色如何？材質如何？在器物製造和安置過程中，有任何相關儀式要舉行嗎？人們在這些/個器物上做了哪些動作？在儀式開始前和結束後，人們如何處置這些/個器物？由誰來負責照料這些/個器物？這些/個東西收在哪裡？ 有哪些不當的使用會褻瀆它（們）的神聖？這些/個器物有一定的擺設位置嗎？這些/個器物象徵什麼東西？

這些東西是如何變成特別的器物？有甚麼相關的故事嗎？有何來歷？假如這個東西遺失了，將會發生甚麼事情？根據這些/個器物的使用，這些/個器物內在有甚麼力量嗎？或者力量會來來去去嗎？這個力量會被擬人化嗎？這個東西具備有意義的名稱嗎？這些/個器物的效能發揮，要配合其他器物的出現嗎？這些/個器物的意義比較重要，還是他（們）所能做的事情比較重要？有人認為這些/個東西是有危險的嗎？

這些/個器物的製造牽涉到甚麼技術，例如雅美人的儀式就涉及精密的造船技術？假如製造者和擁有者分屬不同人的話，這些/個器物是怎麼從製造者送到擁有者的手上？這些/個器物由某人所擁有的嗎？有了這些/個物件會累積甚麼樣的社會地位嗎？擁有這些/個東西的原因是來自繼承？還是由人贈予的？外人也十分想得到它（們）嗎？或是外人認為這些/個器物十分有價值、也很有用？這些/個東西能被取代嗎？他（們）被認為是一件器物還是藝術品？這些/個器物可以買賣嗎？可以送給他人嗎？這些/個器物處在每下愈況的衰微情況嗎？

³¹ Ibid. : 28-29。

這些/個器物被看做是儀式建築物的延伸？還是職司儀式者？它（們）和儀式地點離得多遠？它（們）有歸屬處嗎？有人穿戴過這些/個器物嗎？

貳之四·與儀式中的人物和身份有關的問題組

Grimes 為儀式中的相關人物和人物的身份³²，整理出以下的問題：

儀式參與者的身份為何—教師、大師、長者、祭司、薩滿、聖者、醫病者、樂師？儀式如何將一個人平常所呈現的外表和身份轉變成儀式中人物的外表與身份？有哪些身份是儀式的外圍場地所需要的，而又有哪些身份則是限制在儀式的中心場地之內？哪些儀式參與者必須全程參與？而哪些人則是不需怎麼投入？

儀式參與者有儀式所給予的名字嗎？例如基督教的教名、佛教的法號。這些宗教性的名字，只在儀式現場或在儀式中扮演某種角色才有用嗎？在甚麼情況下，人們才能脫離儀式中所扮演的角色，和擔任的身份？儀式參與者有經歷意識的轉變，而令人覺得他們是神聖的存在，或是認為他們是神聖的接收者？儀式的角色是如何決定的——繼承而來、個人自己的選擇、神聖的召喚？儀式中哪種親戚的隱喻是重要的——兄弟、母親、父親？哪些團體受到儀式的認可——牧師、一般信徒、家庭、家族、半偶族、男人、女人、小孩、成人、婦人、窮人？誰發起、策畫、和維持這個儀式？誰能批評這個儀式？誰被排除在儀式之外？誰在儀式中不重要？誰是觀眾、觀眾如何參與儀式？儀式是有利於還是會威脅到政治、經濟、或家庭的利益？儀式有跨越民族、國家、或地域的界線嗎？假如有，儀式如何適應目前所處的場地？

³² Ibid. : 34-35

儀式舉行時，人們的感覺如何？儀式結束後，又有何感受？甚麼時候神秘經驗或其他的宗教經驗會被強化？儀式參與者有被期待要有這種感受或經驗嗎？個人和團體的經驗是如何連接在一起或是彼此並無關連？例如，在追求看見異象的儀式中，個人被置於獨處的情境中，但必須回去向長老報告、分享他見到異象的經驗。

儀式包括靜坐、著魔、精神藥物症、或其他改變意識的因素嗎？儀式參與者同時有兩種以上的身份嗎？例如，同時是醫療人員也是一條蛇，或是既是女人也是水牛，或是既是基督也是神父？

儀式強調動作、感受、思想、還是意願？儀式中容許古怪、偏離行爲、創新或個人實驗到什麼程度？爲了快速轉換身份，有用到面具、特殊的服裝、或顏面的彩繪嗎？這些顯示身份改變的外在表現，透過什麼方式來賦予個人的特質？有甚麼規則能標示身份的轉換？當外表的變化代表身份的轉變時，這種假裝、扮演、或其它虛構的狀態，在儀式中的什麼地方可以允許、而又在哪些地方是被禁止的？

貳之五·有關儀式的動作和活動的相關問題

Grimes 爲儀式的動作和活動³³，整理出以下的問題：

儀式裡頭運用哪些動作或從事些甚麼活動，例如像坐著、鞠躬、跳舞、點火、碰觸、迴避、凝視、走路？這些動作或活動以甚麼順序進行？諸多動作或活動中，有某項動作或活動特別重要或特別強調嗎？儀式中有哪些主要的姿勢？有哪些次要的動作是用來協助主要動作的完成？有哪些動作是不被賦予任

³³ Ibid. : 36-37。

何意義？換句話說是不重要的？有哪些動作是被認為是具有特殊意義，因此是屬於象徵性的動作？哪些動作或活動是有實質的效用，因此並非象徵性的？儀式參與者賦予他們的動作或活動甚麼樣的意義、原因、或目的？換句話說，儀式參與者如何看待他們的儀式動作，例如一般佛教儀式的參與者，都認為儀式動作要整齊、莊嚴，才能顯示自己對信仰的虔誠，因此也才能營造出隆重肅穆的儀式氣氛。

甚麼動作或活動的重要性，一向就被認為是理所當然的，因此不需任何理由說明其重要性？有哪些動作或活動看起來平常、或是自然而然產生、或是固定性動作？

有甚麼動作或活動是在儀式場合之外進行的？有明顯的成雙或成套的動作嗎？有甚麼動作與其他動作、情境、以及所搭配的話語不協調、不搭調？有甚麼動作是重複的？甚麼動作表示儀式過程的轉變？儀式中，儀式動作維持何種特性——快速、緩慢、猶豫、動態、直線進行、熱鬧、肅穆？儀式中有戲劇演出的部分嗎？假如有，這個戲劇部分只是娛樂性質，還是真的有其實質上的用處？

信眾的運動肌肉神經強調身體的哪一部份？哪些感官最常用到？哪些則被迴避使用或是關閉？你將如何描述儀式中，所使用到的感官組織的特質？社會和環境的背景會如何影響動作或活動？甚麼動作是要配合使用物件來作的？儀式明顯的表達出主動性還是被動性？哪些動作是內在心靈的導向？哪些是屬於外在肢體的導向？甚麼動作是被視作達到目的的手段，而又有哪些動作本身就是目的？假如動作沒做會發生甚麼事情？哪些動作是必定要做的？哪些則是沒有硬性規定？哪些動作被視為是表示疾病、道德、錯誤、靈感的徵兆？

貳之六·與儀式聲音和語文相關的問題組

Grimes 整理出以下與儀式中聲音和語文有關的問題組³⁴：

儀式有利用像動物的叫聲、大聲吼、或是呻吟等的非語言的聲音嗎？如果有，該怎麼學習發出這些聲音呢？誰來詮釋這些聲音？假如是用語言，那麼是以邏輯方式還是巫術的方式來使用？語言是被看做是只是用來描述實在（reality），或語言真的有引發實在的效用，像佛教的持咒，即被認為能轉凡成聖的力量。

樂器的聲音與人的聲音以甚麼方式結合在一起——朗誦合唱的方式、齊唱的方式、還是輪唱的方式？以甚麼音樂的旋律和樂器為主？你會如何描述這種音樂的特色？看得出來這種韻律或音樂的模式，和社會環境有關連嗎？儀式中所發出的人聲和樂器聲是來自遠古、還是模仿其他聲音而來的嗎？這些聲音最常引起什麼樣的氣氛？哪些氣氛是被避免的？聖樂與世俗音樂之間有何區分？在儀式中的「靜默」扮演甚麼角色？樂師在儀式中是神聖的人物，還是只是配角而已？

儀式有事先要求參與儀式的人必須會閱讀嗎？用書寫文本比重大、還是口傳的比重大？假如兩個比重一樣重，那麼文本和口傳之間的關係為何？一般人認為談論儀式重要嗎？還是不談比較好？抑或是在儀式舉行時談比較重要？儀式中是否有一些部分會讓人感到無法表達本可說出的意義嗎？儀式所採用的語言形式是哪一種——敘述式(narrative)、解釋式(expository)、宣信式(confessional)、系統式(systematic)?有神學家或教師指導其他人瞭解這個儀式嗎？大人如何向小孩解釋這個儀式？儀式參與者會提出哪些有關儀式的問題？

³⁴ Ibid. : 32-34。

有反儀式的聲浪出現嗎？語文對儀式舉行的重要性有多少？語文是以何種風格出現在儀式之中——咒語(incantation)、詩詞(poetry)、敘述(narrative)、華麗言詞(rhetoric)、教條式(creed)、詛咒謾罵式(invective)、對話式(dialogue)、隱喻(metaphors)、轉喻(metonyms)³⁵、還是其他修辭上的比喻？儀式參與者所唱的或諷誦的內容是他們永遠不會用說的方式說出的嗎？在哪些地方語文和行動的關係緊張彼此衝突的？哪些地方是相互和諧的？例如佛教儀式中唱到諸佛、菩薩的聖名就要禮拜。

在儀式當中要用到文本嗎？文本或是經冊有受到尊重嗎？例如，在佛教中「經在佛在」所以是十分尊重經書的。這些書有插圖嗎、是精心設計的嗎、有人作注嗎？或者有受到特別的注意嗎？像「話語」、「名字」、「語言」等觀念，會被儀式參與者用來暗喻其他的實在嗎？儀式中所用的語文與信眾日常生活所用的語文有何關連？儀式中有哪些語文是自然說出的，哪些是事先計畫好要說的？儀式中以語文的方式，或是姿體演出的方式，表達出甚麼故事？

參·Grimes 儀式描繪法在佛教儀式上的應用—以慈恩精舍大齋天法會的儀式空間與儀式時間調查為例

上一節提到，Grimes 提供的這套觀察儀式的角度與可供反省的相關問題，不是固定不變的常數，儀式研究者應依照自己的研究重點、想要瞭解的儀式議題調整或提出新的問題，或是站在不同的角度來看待儀式，描繪出自己所關心的儀式現象，但是 Grimes 的問題組至少可以讓我們做到以儘量客觀的態度來描

³⁵ 「轉喻」為語文上的修辭法，是將某詞彙的意思轉換成另一個具有相關語意的詞彙，如君王所使用的「權杖」本為物質性的東西，但也可轉成比喻「權柄、權威」之意。

述儀式，或者用現象學的術語來說，以還原儀式原來的面貌的方式呈現出田調的結果來。由於篇幅的限制，本文僅以空間與時間這兩個面向，從 Grimes 所提出的問題組出發，而解答的取得則是私下請教主持法會的法師了中長老³⁶、或是從長老在法會中的開示、從藏經中、以及其他前人對佛教儀式的研究得到更進一步的釋惑。

參之一· 法壇內部的空間佈位以及舉行法會的方向：「向內」及「向外」

佛教儀式空間的設計、佈置以及舉行儀式的方位大致有其固定的型態，但慈恩精舍舉行大齋天法會的活動空間不是一般的道場，而是學校多功能的禮堂，這樣的空間對大型法會來說十分重要；另外的發現是大齋天法會的儀式進行中，主法法師們的所在位置會因儀節的需要而有所移動，這是與其他只有一個固定方向進行儀式的佛教法會十分不一樣的地方；以下則是有關儀式空間與方向的描述。

舉行大齋天法會的空間—佛教稱為「壇場」，是在玄奘慈恩精舍旁、原本是學校師生集會所、可容納兩百人以上禮堂。這麼大的空間對大齋天法會來說十分重要，「大齋天」³⁷之所以稱「大」，是因為所請的天神有二十四位之多，依

³⁶了中長老為江蘇泰州市人，「了中」為其法譜、字號「大定」，九歲出家於泰州南門淨因寺，受戒於南京古林律寺。及長參學中國大陸各大叢林，先後入江蘇光孝佛學院、南京棲霞佛學院、上海靜安佛學院等，鑽研佛學。根據世界佛教僧伽會對長老的介紹，一九四九年長老來台後，即親近一代高僧慈航老法師，於一九六一年留學於日本東京立正大學，獲碩士學位。回國後歷任太虛佛學院教務主任、一九六七年任文化大學講師、以及一九七〇年任法藏佛學院院長。在佛教教務的擔綱上，長老於一九七七年起，任中國佛教會秘書長，前後十五年。任職期間完成了會籍的整理，會務的整頓，並建立健全的制度。一九八七年受聘為台北市首利善導寺住持、一九八六年擔任世界佛教僧伽會的中文秘書長、而於二〇〇〇年被推選為世界佛教僧伽會會長。自一九八八年起，創辦玄奘人文社會學院，現任玄奘人文社會學院董事長。

³⁷根據《金光明懺齋天科儀》的編撰者寬蓮法師的說法，佛教的齋天法會，盛行於「浙、廣、南洋、北京、武漢諸方，而閩及台灣兼有修設者。」（見《金光明懺齋天科儀》序）舉行時間主要

照大齋天的佈位圖（圖 1：大齋天法會佈位圖）來看，這二十四位天神分立壇場兩邊，每邊各十二位天神，每位天神都有其自己的席座、牌位、圖像，雖然每兩位天神共用一張供桌，但卻各自有各自的茶果、點心、齋食等供品（見圖 2：天位席座安置圖），因此舉行大齋天法會在空間上的先決條件，就是要有足夠容納，二十四天的圖像與席位的大型空間。

從整個壇場的佈位圖可見，在這長方形的空間裡，代表佛、法、僧三寶佛的佛像與大門遙遙相望，位於整個空間最北側的中心位置；諸天席位則羅列東西兩邊，天神的隨從——侍從天——的席位，則位於一進大門架高起來的中間位置，面向三寶佛；面向侍從天的左邊是往生蓮位，上安地藏王菩薩（圖 3），右邊則是延生祿位，上安觀世音菩薩（圖 4）；對照圖 3 與圖 4，可見大紅與大黃顏色的運用，以顯生死之差異；與會信眾的位置則設在壇場中央地帶，分東西兩邊。整個大齋天法會就是在這樣三寶、諸天、菩薩環繞的空間裡進行。

佈位圖也顯示，壇場內南、北各有一香案，而主法和尚、左、右法師、大眾師、和悅眾師也有南北兩個可能的位置，與會信眾所面對的方向，也隨著主法法師所在的位置而有所改變；當整體大眾面向大門時稱「向外」（參考圖 5 信眾「向外」迎天神圖），面向三寶佛時稱「向內」。這是因為大齋天法會的啓建目

是在農曆元月初九，與台灣民間「拜天公」的年節習俗同一個日子。目前台灣佛教所舉行的齋天法會有兩種，依據南京寶華山隆昌寺所制訂之《大齋天科儀》所舉行的齋天法會，一般稱為「大齋天」，此因法會中行儀隆重繁難、一切依照水路法會內壇儀規行之；至於依據《金光明懺齋天科儀》而進行之齋天法會，則稱為「小齋天」。依照此懺法科儀本所繪製的空間配置圖來看，只有功德天、大辯天、梵王天、帝釋天有個別之席位，其餘諸天則分別歸置於另兩個席位上，儀式中除功德天是個別迎請之外，其餘諸天則全部一次迎請下來。因此在時間、空間及人手的需求上，比起大齋天都減少了許多。然而，不論是大、小齋天，供天的儀式流程都十分固定，儀式的次序可以分為以下四個階段：嚴淨潔壇、肅恭禮請、獻供諸天、恭送諸天。這樣的儀式過程若一氣呵成，小齋天通常兩個小時之內就可以走完整個流程，若是大齋天則需半天的時間。

的是要宴請供養三寶、諸天，而這些嘉賓貴客從天而降，因此在「肅恭禮請」三寶諸天時，所有大眾一致「向外」迎請諸佛及天神菩薩；請完三寶諸天，轉行「時至上供」儀節時，大眾又都向內。雖然大齋天法會中只有禮請三寶諸天的儀節要「向外」，其餘儀節都是「向內」，但是由於大齋天法會之所以稱為「大」的另一原因，就是三寶和二十四位天神都要一一請到壇場，所以整個儀式過程，絕大部分的時間都花在「向外」的方向。

參之二·淨化空間的儀節—嚴淨潔壇

大齋天法會和佛教的其它法會一樣，在進入主要儀式之前，一定會舉行淨化空間的儀式：用楊枝沾淨水遍灑壇場四周，「通過這個儀式，表示這一活動場所（道場）已受到佛力護持，成為一個清淨的佛土，各種邪魔外道不敢來侵，從而使佛事活動得以順利進行，不受魔障干擾之意，所以這一儀式有時又稱為『淨壇』。」³⁸可見此「嚴淨潔壇」是個讓空間轉凡成聖的儀式。若由《大齋天科儀本》的灑淨儀文，「楊枝淨水、遍灑三千，性空八德利人天，潤濟妙無邊，滅罪除愆，火焰化紅蓮」看來，此儀式不但發揮聖化物理空間的功能，而且將一個平日做為世俗用途的禮堂，轉化為神聖的法會空間，同時也是讓心靈從雜染的狀態，轉換成清淨的狀態，藉著灑淨的儀式，信眾得以掃除心靈的塵垢，而達清淨神聖的狀態；以此清淨的物理空間和心理空間為準備基礎，一場隆重的大齋天儀式才得以開始。

參之三·象徵神聖空間的衣著：海青

³⁸葉露華，《中國的佛教儀規》（台北：南海菩薩雜誌社，1994），第 61-62 頁。

由於壇場是神聖的空間，信眾們進入此空間從事儀式性的活動時，最好穿上「海青」，整個法會空間看起來才會「莊嚴」，而只要信眾們離開壇場，從事的「俗事」，如：吃飯、回房休息、上廁所、協助法會一些雜事等，「海青」都得脫下收好；因此，海青有發揮象徵神聖空間的功能。

參之四・壇場的外圍空間

在七天的法會裡，與會信眾與法師，不免有住宿、飲食的問題，壇場的外圍環境，可分吃飯的「齋堂」在壇場的東側，休息的「寮房」則大部分在壇場的北側，距離壇場都不到兩分鐘的路程，生活上十分便利。

在開山堂大廳的右上角則有整個會場的「法（會事）務中心」（圖 6），這個角落主要處理信眾「打齋」、「戴牌位」、以及詢問、聯絡等工作。開山堂的「法堂」是主法法師們，等待引禮師迎請至壇場主持「法事」時的等候處（見圖 7）。

在開山堂外側的走廊則有設「暮鼓晨鐘」，每天早上「早課」前、晚上「安板」前，都有法師或信眾擊鼓、鳴鐘，聞之，頗令人發思古之幽情。在鼓的前方空地上則有「出食臺」（見圖 8），是法師們供養天人、金翅鳥、鬼道眾生儀式時（見圖 9）法師行施食儀的臺子。

壇場大門外右邊的牆上（見圖 10）貼有「榜文」，中國古代社會的「榜」是指「公告」之意，告訴大眾某寺院、於何時、以何因緣、啓建何種殊勝法會等，舉行法會的相關事項。另外在空地邊上的佈告欄上（見圖 11）則貼有七天法會的儀程表，以及打齋的種類和齋主的姓名。

以下將大齋天法會主要儀節所涉及到的空間與面對的方位列於下表：

儀程	1. 嚴淨潔壇 (結界)	2. 肅恭禮請 (請三寶、 諸天)	3. 時至上供	4. 送三寶、 諸天
主要空間與 方向	整個壇場內的四 周，包括：三寶、 諸天席座、往生 蓮位、延生祿 位，方位：「向 內」。	壇場內部；儀式 參與者整體面 向大門，稱為 「向外」。	壇場內部的三 寶、諸天席座、 往生蓮位和延生 祿位，方位：「向 內」。	壇場內部的三 寶、諸天席座、 往生蓮位和延 生祿位，方位： 「向內」。

從以上對此法會的空間配置所做的觀察，我們的發現是儀式場地的尺寸決定齋天法會的「大、小」，儀式的舉行必須在淨化後的神聖空間內舉行，而儀式參與者的海青的穿、褪也發揮著象徵聖、俗空間的入與出，儀式空間內各個位置的容納了大乘佛教的聖者佛、菩薩以及凡界的六道眾生，而這些位置的排列則決定了舉行儀式的種類和儀式進行的方向。而儀式場域的外在空間是搭配著儀式的活動而加以配置的，雖然此處非儀式的核心空間，但卻讓儀式參與者在整個七天的法會中，不管是在生活機能上、法務查詢上、精進修行上都十分的方便。

肆·有關大齋天法會時間的描述

時間在佛教儀式中佔有重要的位置，早、晚課誦、過堂、焰口、慶聖誕、齋僧都有固定的時間來舉行，而時間因素則和佛教的宇宙觀、生命觀有一定的關係，而大齋天法會也不例外，齋天法會舉行的時間可以反映出佛門一部份的

時間觀。以下是有關大齋天法會時間因素方面的描述。

肆之一・三齋月

慈恩精舍自 1998 至 2001 連續四年，都在農曆正月最後一個禮拜前後，舉行為期七天的齋天法會，為何於農曆正月啟建法會呢？根據主法和尚了中長老的說法，佛教源於印度，不免保留印度本地有關時間的習俗，在印度有所謂的「三齋月」，又作「三長月、三齋月、善月、神足月、神通月、神變月；指正月、五月、九月等三個月長期間持齋；過午不食，稱為齋。外道有以終日不食為戒。世間之人又有飲食無度，放逸自恣者，皆不得中道。佛令比丘日中一食，清淨自活，端肅身心，安禪入道，以為修行之常法。」³⁹可見「三齋月」原本是印度人一年當中，每隔三個月，便過一個月清心寡慾過午不食的生活，甚至印度其它宗教的信徒在這三個月中都「不食人間煙火」。而釋迦佛則不以「三齋月」才行「齋法」，為了「清淨自活，端肅身心，安禪入道」，釋迦佛要當時的僧團平常就是「日中一食」了。

但是，印度人為何是正月、五月、九月等三個月為齋月呢？「此等持齋之法，本無月日之數，據《釋氏要覽卷下》、《四天王經》等所載，言正、五、九為齋月，因天帝釋及四天王等，於此月察人善惡，人當食素持齋以修善福，此亦如來之隨機攝化善巧方便。(一)正月，天帝釋以大寶鏡，正月照南瞻部洲，察人善惡。又北方毘沙門天王巡察四洲，正月在南洲，亦如鏡之所照，故南洲人宜於此月食素持齋修善。(二)五月，天帝釋以大寶鏡，從正月照南瞻部洲，二月照西瞿耶尼，三月照北鬱單越，四月照東弗于逮，至五月復照此洲(南瞻部洲)。

³⁹ 《佛光大辭典》：575。

北方毘沙門天王，五月亦復至南洲。(三)九月，天帝釋從五月照南瞻部洲，六月、七月、八月次第輪照，察餘之三洲，九月又復照此洲，北方毘沙門天王亦然。」

⁴⁰可見大齋天法會所迎的諸天之一「帝釋天」持有一面「大寶鏡」，每個月以順時鐘方向，輪流照射散佈在須彌山東、南、西、北四方的各大「洲」，觀察該洲眾生的言行舉止，正月、五月、九月正好是「大寶鏡」照射人所居住的南瞻部洲；而另一位大齋天法會所迎之天神：巡行「四洲」，察人功過的北方毘沙門天王，也和帝釋天一樣於正月、五月、九月到人間察訪，因此人們最好在這三個月「素食、持齋修善」。而印度三齋月的「持齋」觀念，隨著佛教東傳「中土」也著實發揮了一些影響力，據《佛祖統紀》記載，中國歷代以來，三長齋之法極為盛行，在此三月，國不行刑，不殺畜類，稱為「斷屠月」、或稱「斷月」。⁴¹

由於三齋月的關係，因此有些寺廟除了正月齋天之外，也有於九月做齋天法會的；而中國本土的天神「玉皇大帝」，傳說是正月初九生日，因此一般民間家宅、道觀也於此日「拜天公」；印度的三齋月，配合著中國正月初九「拜天公」的節慶，也有不少佛教寺院於正月初九舉行齋天法會，以因應中國本有的民情風俗。

肆之二· 午前之法

佛教一些法會的時間，是依照六道眾生的生命型態來決定的，例如餓鬼道的眾生是晚上進食，因此專為餓鬼施食的「放焰口」儀式，則必須在午後至晚

⁴⁰ Ibid.。

⁴¹ (宋)志磐撰《佛祖統紀》卷五十二：「隋文帝，詔天下正、五、九月及六齋日，不得殺生命。……梁武帝敕太醫不得以生類為藥，郊廟牲牷皆代以麵，宗廟用蔬果。……唐高祖詔正、五、九及月十齋日，不得行刑屠釣。」《大正藏》第四十九卷，頁455下。

上進行；而「天人」據說是早上進食，因此齋天一定在午前進行，一般寺院在清晨做早課後，用早齋前，即在出食檯做一簡單的供天儀式。根據了中長老的口述，以前大陸的寺廟則在凌晨 12 點開始請天、供天，一直要忙到清晨六點才結束，這種打破日常作息的方式十分累人，因此了中長老決定按照一般人的生活作息，在早上五點至十二點之間舉行齋天法會。天人早上進食，普遍流傳在一般佛教人士的觀念中，但天人是否「只」進朝食，以後就不吃，這是仍有爭議的問題，根據《沙彌律要略集註》卷上，第九條：「不非時食。解曰：非時者，過日午，非僧食之時分也。諸天朝食、佛午食、畜牲午後食、鬼夜食。僧宜學佛，不過午食。」⁴² 天似乎是只有早上吃，但根據《法苑珠林·諸天部》卷三云：「四天王天並食須陀味，朝食一撮、暮食一撮，食入體已轉成身，是須陀味，園林池苑並自然生。是須陀味，亦能化作法陀尼等八種飲食，一切欲界諸天食亦皆如是。」⁴³ 諸天又都是早、晚都有各進食，但不管哪種說法，一般寺院供天的儀式都是在早上完成。

肆之三· 金光明會時間的重現

齋天法會比起佛教的一些其他大型法會如：梁皇等各種懺儀⁴⁴、浴佛節、盂蘭盆法會等等，齋天法會的成立與之相比來得更晚⁴⁵，但是齋天法會的儀式原型

⁴² 《沙彌律儀要略集註》，廣化法師述，(台中：南普陀寺，1998)，第 79 頁。

⁴³ (唐)道世撰《法苑珠林》卷三，《大正藏》第五十三卷，頁 291 下。

⁴⁴ (元)覺岸編《釋氏稽古略》卷二：「梁帝初為雍州刺史時，夫人郗氏性酷妒，既亡，至是化為巨鱗入後宮，通夢於帝求拯拔，帝閱佛經為製慈悲道場懺法十卷，請僧懺禮，夫人化為天人，空中謝帝而去，其懺法行於世曰梁皇懺」《大正藏》第 49 卷，頁 794c。

⁴⁵ 我們從大部分台灣佛教寺廟舉行齋天法會的日期—正月初九—來看，很明顯的佛教的齋天與民間拜天公—也就是祭拜玉皇大帝—的習俗有關。根據陳建憲君的《玉皇大帝信仰》所言，早在唐代玉皇大帝的信仰已經十分普遍，而玉皇大帝的生日，據說是唐明皇所撰寫的《月令註釋》一書中，首次將玉皇大帝的生日欽定為正月初九，由於有個固定的生日，從此崇拜玉皇大帝的信仰活動即逐漸的統一起來。至宋真宗又將玉皇大帝封其號為「太上開天執符御曆含真體道玉

最早可追溯到北梁時代曇無讖所翻譯的《金光明經》中的〈功德天品〉、以及隋朝智者大師以及依據《金光明經·功德天品》所做的〈金光明懺法〉⁴⁶。佛教法師和信眾在大齋天法會中除了迎請三寶之外，更向「光明會上」的諸天護法祈福，正如大齋天法會的榜文所載：

…修齋弟子（某某人等）、暨領合家善眷人等、是日沐手焚香、一心歸叩
中天調御釋迦文、十方常住無量三寶、光明會上護法諸天龍神八部侍從
天等 各寶金蓮座下仰祈同展慈光 俯鑑葵忱 …。

在主法法師們誦讀迎請諸天的儀文時，每次迎請都重複以下的偈誦，叮嚀諸天乃：

受靈山之咐囑、護末世之僧倫、…、作菩提之舟楫、為佛法之金湯、廣
度眾生、普資恩宥、神通廣大、誓願難量、秉智力而護國安民、顯神威
以化邪祛惡、直摧外道潛形、頃使諸魔遁跡、成就善因、圓期佛果、提
攜志士，妙達元機，有願皆從、無求不應、…

皇上帝」，而將玉皇大帝推向眾神之神的至高地位。至於祭天的儀式，根據洪德先君的〈俎豆馨香—歷代的祭祀〉一文、以及廖漢臣君的《台灣的年節》書中指出，古代由於祭天與王權的緊密結合，只有皇帝才配以祭天，而民間為玉皇大帝鑄相祭天的習俗正確從何時開始，大概最早可從宋朝的一些地方誌和民風的紀錄資料，如宋朝的《夢梁錄》已指出宋代人於正月初九都會到道觀、佛寺去「齋天」，但佛教中的天神地位一向以菩薩的身份現身，因而不似玉皇大帝在民間宗教或道教中的地位崇高，應此我推測道觀獨部的齋天科儀應比佛教來得早，而宋朝的齋天科儀應是與懺法結合在一起，如現今仍存於藏經中、結合齋天與懺儀由宋朝知禮所編制的〈金光明最勝懺儀〉、以及遵式的〈金光明懺法補助儀〉；而根據元·省常的《律苑事規》卷十的內容來看，元朝已有寺院於正月期間行供天之法，因此相信從宋發展至元獻供諸天菩薩的儀式應已發展成獨部的科儀，至今能找到最早的獨部齋天科儀是明末清初的弘贊律師所編撰的《供諸天科儀》，而近代則有寬蓮法師所編的〈金光明懺齋天科儀〉以及南京寶華山隆昌寺所編的〈大齋天科儀〉。請參閱白化文，《寺院與僧人》，（鄭州：大象出版社，1997），第248—253；聖凱，《中國漢傳佛教禮儀》，（北京：宗教文化出版社，2001），第91—92；以及余秀敏，《台灣佛教大齋天法會之研究—田野調查與伊理亞德式的詮釋》，（玄奘人文社會學院碩士論文，2002），第一章。

⁴⁶參閱余秀敏《台灣佛教大齋天法會之研究—田野調查和伊理亞德式的詮釋》（玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2002）第二章第二節〈齋天法會的經典探源〉。

惟願 不違本誓、憐憫有情、眾等虔誠、一心讚和。

如此虔誠禱念，無不是殷切的希望天神們，不忘《金光明經》中所發的種種誓願，庇佑學佛之行者在學佛的路上能趨吉避凶，以達到學佛的終極目的一成佛。換句話說，每次大齋天法會的舉行都重現了金光明會上，佛陀向諸天說法、囑咐諸天護佑佛子、而且諸天立下弘誓的典範事件，因而提供佛教法師、信眾們祈福求安的情境與基礎。

肆之四· 法會儀節的流程

大齋天法會主要的程序不外：結界—請聖—上供—送聖，四個階段，這樣的儀程若一氣呵成，約四個小時可以完成，由於慈恩精舍以擴大的方式，將此法會會期延成七天，因此在儀節的安排上有所更動，我們對照法會第一天與最後一天的儀程表（見表一），可以看到聖化空間的「結界」儀式，放到早上五點的「嚴淨早課」中舉行，如此一來，七點的「請三寶諸天」的儀節，一開始就進入科儀本中「肅恭禮請」的階段；在前六天的法會中，「請聖」之後「上供」之前，又加入法師「上堂」說法一個儀節（上午 10:40-11:00），此乃大陸禪宗叢林齋主打齋，請和尚上堂說法的儀軌，這在《大齋天科儀》裡頭是沒有的；前六天的齋天法會都在重複「結界—請聖—上供」前三個階段，最後的「送聖」儀節，則到第七日（所謂的「圓滿日」）舉行。

對照第一天與最後一天的儀程，可以清楚的看到最後一天的行程，比前六天晚半個小時，根據了中長老的說法，是因為信眾們前六日每天非常早起，精進於每天安排的儀節，到了法會最後一天，為了讓信眾從容一點，因此早上五點半才開始做早課。另外，我們也可以看到，最後一天的法會已不做「請聖」

的儀節，而於八點開始舉行為信眾消災、祈福、延壽的「延生普佛」的儀節，之後則一樣進行「獻供—上堂—上供」與前六日一樣的儀程，到了十一點正則舉行為時一小的送天神們回天界的「送聖」儀式。

第一天	2月18日 星期日 正月廿六	05:00 嚴淨早課	06:10 早餐	07:00 請三寶諸天	10:00 獻供	10:10 點心	10:40 上堂	11:00 供三寶諸天	12:00 午餐
第七天	2月24日 星期六 二月初二	05:30 嚴淨早課	06:40 早餐	08:00 延生普佛	09:30 獻供	09:40 點心	10:00 上堂上供	11:00 回向送聖	12:10 午餐

表一：2001年慈恩精舍供佛齋天大法會時間表

總結以上的觀察，我們可以發現在時間的宗教意義上，大齋天法會的舉行時間以及各階段式儀節的安排，都受到印度時間神話與天神神話、中國本土玉皇大帝的信仰、以及對天道與餓鬼道的飲食時間看法等的影響。

伍·結 論

以上是根據 Grimes 為觀察、記錄儀式空間與時間所建議的問題反省並整理出來、有關大齋天法會的時、空田野報告，在描述這些面向時，筆者都是站在佛教本身的立場來解釋法會中空間的設計和時間的選擇，因此是在佛教義理的體系中，解釋這個法會種種面向的合理性、作出屬於佛教傳統的意義詮釋、以顯這場法會在時間與空間安排上的獨特性。

總結來說，玄奘大齋天法會的儀式，放在 Grimes 的儀式描述架構中，我們看到，在法會空間的面向上，大齋天法會的儀式現場，其實原是玄奘人文社會學院師生所使用的禮堂，但經過人爲的佈置、以及灑淨儀式的淨化與聖化作用後，一個凡俗的空間，也能方便的轉換爲舉行儀式的神聖空間，由於空間已成爲清淨神聖的，因此參與法會的大部分信眾都穿上黑色的「海青」，以別於其他世俗活動的衣著。儀式核心空間中，「佛、法、僧」三寶座北朝南，二十四位天神羅列東西兩邊，生者蓮位與亡者牌位則安排在南邊的右、左兩方，同時這兩個位置也分別以紅色與黃色來區別冥陽兩界的不同。大齋天法會在空間上的使用最特別的是，一般其他的法會都是面向大殿的三寶佛像，這個方向稱爲「向內」、或「向上」，但大齋天法會在迎請諸天的儀程中，則是背對三寶佛像、而面向禮堂的大門，這樣的方向則稱爲「向外」，這樣的方向象徵著天神是從外面請來的意義。

在有關時間的面向上，儘管有經典記載天人一天進食兩餐，但一般佛教寺院的共識是天人是早上進食一餐，因此一般寺院都是在早上進行齋天法會，而齋天的月份受到印度本土「三齋月」（正月、五月、九月）的影響，所以這幾個月都是可能舉行齋天法會的月份，但若要配合中國民間元月初九拜天公、玉皇會的年節習俗，元月則是大部分佛寺齋天的月份。另外也不難看出慈恩精舍爲了將大齋天法會延長爲七天的宗教活動，而在儀程安排上所運用的巧思，因此七日的大齋天法會不只限於齋天的儀式，下午之後則配以大悲懺、念佛、焰口等其他儀式。從所有儀節的搭配看來，對信眾來說七天的法會裡不僅有爲生人祈福的齋天法會、普佛延生法會，也有替去世的親友甚至不認識的孤魂野鬼超度之焰口法會、普佛往生法會；另外還有「清淨業障」的大悲懺儀式、淨土的

念佛法門、以及現代難得一見的法師「上堂說法」等儀節。

由以上儀節的安排可見慈恩精舍，爲此七天重複進行的法會所設計的儀程，將帶給與會信眾在生命秩序、生活經驗、與宗教情感，深度的安頓與整合的效果。如此長期而盛大的齋天法會，是慈恩精舍和其他只辦半天齋天法會的寺院十分不同的地方。在儀式時間與空間因素的交織搭配下，這場大型的法會無疑是要與會的所有眾生——這包括有形的人道與無形的天道、鬼道、與地獄道有情，都能在這神聖的時空中，進行祈願、還願、超拔、救渡、消災、延壽的超越性活動。

Grimes 的儀式田野調查架構與反思的題組，能有效而客觀的掌握引導一場儀式的「局內」原則，若研究者有個人感興趣的問題意識和研究路徑，則可以此「局內」資料的基礎，提出「局外」的詮釋，兩相對照而洞悉操弄每場儀式背後的核心要素。當然，此架構並非毫無侷限，由於 Grimes 的問題組是來自世界各個宗教傳統的資料，包括：原始宗教、基督宗教等與佛教不同關懷的其他宗教體系，因此有些問題並不適合反省佛教的儀式，儀式研究者必須依照自己的研究主題、活用這些題組、並提出自己的問題，方能將一場佛教儀式以一以貫之的角度具體的呈現出來。本文結合西方儀式理論與中國佛教儀式的個案，來呈現西方儀式理論爲佛教儀式田野調查所可能提供的觀察與反省的角度，希望引起多儀式研究的前輩與同好更多的迴響與討論。

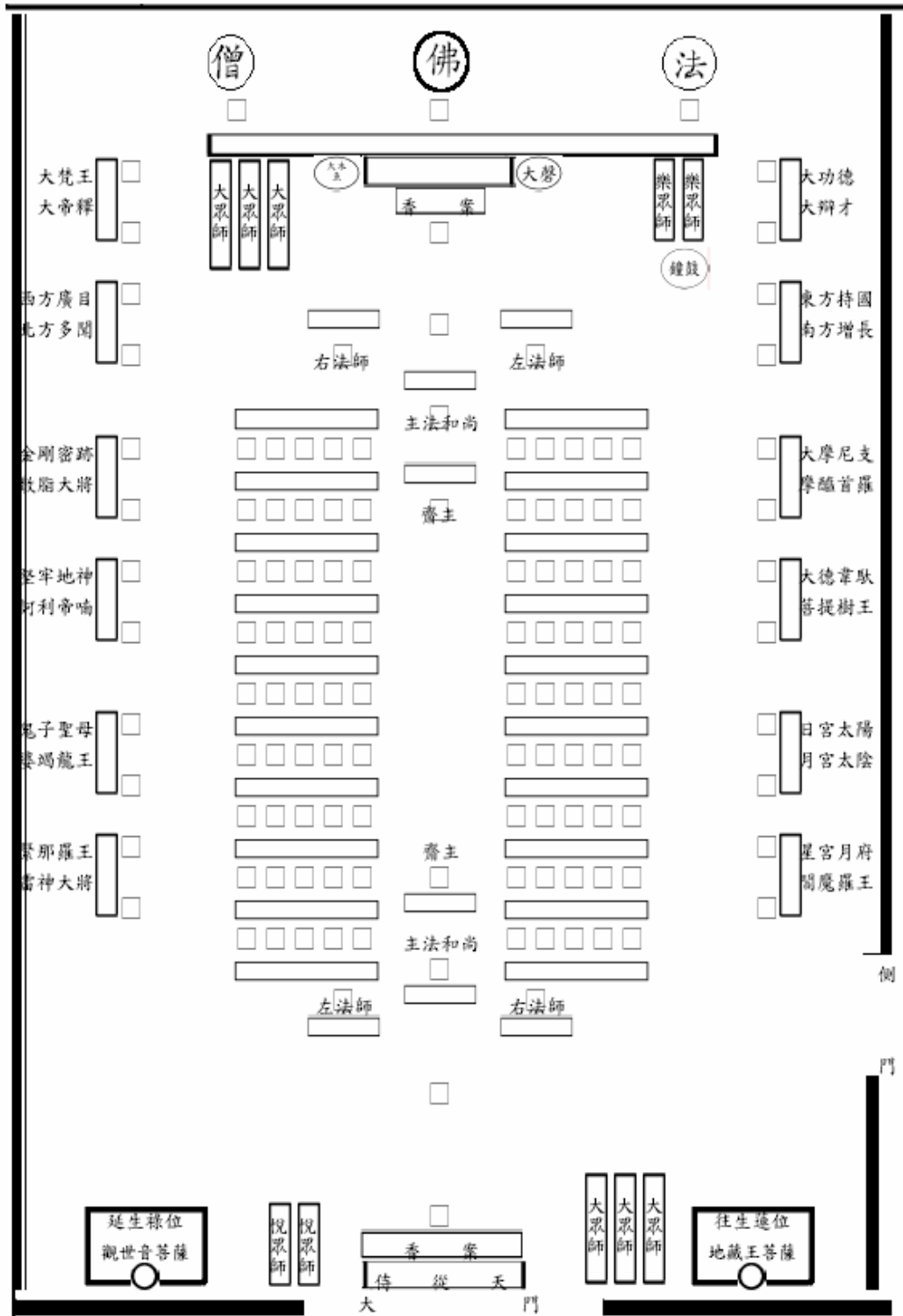


圖 1：大齋天法會佈位圖



圖 2：天位席座安置圖



圖 3：往生蓮位總圖



圖 4：延生祿位圖。



圖 5：信眾向外迎天神



圖 6：法務中心圖



圖 7：主法和尚於法堂待請圖



圖 8：出食台



圖 9：法師行施食儀



圖 10：榜文張貼處



圖 11：儀程表和齋主類別張貼處

參考文獻

(一) 英文文獻

Grimes, Ronald L. (1995) *Beginnings In Ritual Studies*, revised edition, Columbia: University of South Carolina Press.

Teiser, Stephen S.(1988) *The Ghost Festival in Medieval China*, New Jersey: Princeton University Press.

Zuesse, Evan M. (1987) 'Ritual', in *Encyclopedia of Religion*, vol. 12, pp. 405—422, New York: MacMillan.

(二) 中文文獻

大睿，《天台懺法之研究》，中華佛學研究所畢業論文，1997。

如釋，《佛教齋天的意義與功德》，台北：一心圓有聲出版有限公司，1992。

李純仁，《中國佛教音樂之研究》，中國文化學院藝術研究所碩士論文，1970。

汪娟，《敦煌禮懺文研究》，台北：法古文化，1998。

余秀敏，《台灣佛教大齋天法會之研究—田野調查和伊理亞德式的詮釋》，玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2002。

法藏，《法華三昧懺儀輔行集註》，再版，台中：僧伽，1996。

林久慧，《台灣佛教音樂—早晚課主要經典的音樂研究》，國立台灣師範大學音樂研究所碩士論文，1983。

林子青，《中國佛教儀規》，台北：常春樹書坊，1988。

洪德先，〈俎豆馨香—歷代的祭祀〉《中國文化新論—宗教禮俗篇》，台北：聯經，1982。

南月，《四大天王護世圓滿行法》，台北：全佛文化，2000。

洪丕謨、姜玉珍，《佛教生活風情》，北京：中國國際廣播出版社，1993。

高雅俐，《從佛教音樂文化的轉變論佛教音樂在台灣的發展》，國立台灣師範大

學音樂研究所碩士論文，1990。

祥雲，《佛教常用唄器、器物、服裝簡述》，台北：世樺印刷，1989。

陳建獻，《玉皇大帝信仰》，第一版，台北：漢揚，1995。

黃智海，《佛法大意·朝暮課誦》，台北：佛陀教育基金會，1993。

葉露華，《中國的佛教儀規》，台北：南海菩薩雜誌社，1994。

張運華，《佛教儀軌》，台北：立緒文化，1998。

聖印，《慈悲三昧水懺講話》，台北：松山寺，年代不詳。

廖漢臣，《台灣年節》，台灣省文獻委員會，1973。

興慈法師，《重訂二課合解》，高雄：悟心印經會，1997。

賴信川，《魚山聲明集研究—中國佛教梵唄發展的考察》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1999。

（宋）吳自牧，《夢梁錄》，編入《百部叢書集成》，台北：藝文，1966。

（三）藏經類的文獻

（北梁）曇無讖譯《金光明經》卷二，《大正藏》第 16 卷，No. 663。

（梁）慧皎撰《高僧傳》卷十三，《大正藏》第 50 卷，No. 2059。

（隋）灌頂撰《國清百錄》，《大正藏》第 46 卷，No. 1934

（唐）道宣撰《續高僧傳》卷三十，《大正藏》第 50 卷，No. 2060

（唐）道世撰《法苑珠林》卷三十六，《大正藏》第 53 卷，No. 2122。

（宋）四明集《金光明最勝懺儀》，《大正藏》第 46 卷，No. 1946。

（宋）遵式集《金光明懺法補助儀》，《大正藏》第 46 卷，No. 1945。

（宋）贊寧撰《大宋僧史略》卷二，《大正藏》第 54 卷，No. 2126。

（宋）志磐撰《佛祖統紀》卷五十二，《大正藏》第 49 卷，No. 2035。

(元) 省常著《律苑事規》，《卍續藏》，第 106 冊。

(元) 覺岸編《釋氏稽古略》卷二，《大正藏》第 49 卷，No. 2037。

(清) 弘贊集《供諸天科儀》，《卍續藏》，第 74 冊。

(民) 寬蓮編《金光明懺齋天科儀》，台北：佛教出版社。

(民)《大齋天科儀本》(金陵寶華山隆昌寺制定)，新竹：慈恩精舍印，1998。

(民) 廣化，《沙彌律儀要略集註》，台中：南普陀寺，1998。

